ranışlar da yasaklanmıştır. Yine dinî davranışlara verilen ceza veya mükâfatta bile sebep-sonuç ilişkisinin geçerli olduğuna temas edilmiş ve insanların tercihlerini buna göre yapmaları istenmiştir. Bütün bunlar, Kur'an'ın hem tabiat olaylarında hem de insanlara ait dünyevî ve dinî davranışlarda illiyyet ilkesinin geçerliliğine işaret ettiğini gösterir (Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, V, 92-93; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 362-366). **b)** Cisimlerin farklı bir tabiat ve etki gücü bulunduğu herkesin gözlem ve tecrübesiyle bilinmektedir. Meselâ ateşte yakma, tohumda toprakta bitme, ilâçta hastalıkları iyileştirme gibi farklı tabiatların bulunduğu ve dolayısıyla ateşin yanma, ilâcın iyileşme sebebi olduğu gözlemlerle bilinen bir gerçektir. Buna göre maddî varlık ve olayların bir kısmını diğerlerinin illeti olarak kabul etmek gerekir. Şuurlu, bilgili ve yetkin bir varlık olmayan maddenin bu gücü ve tabiatı hikmet ve bilgi sahibi yetkin bir varlıktan alması zorunludur. Kâinattaki varlıklar arasında gözlenen sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bunu düzenleyen yetkin varlığın iradesiyle irtibatlıdır (Câhiz, *Kitâbü'l-Ḳıyân*, II, 146; Kādî Abdülcebbâr, IX, 11-12; İbn Hazm, V, 184-186; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 441, 443). **c)** Belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi bu düzenlemeyi yapan varlığın yetkinliğini, bilgisini ve hikmetini gösteren açık bir kanıt olduğundan illiyyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir (İbn Rüşd, s. 116-117). Belli sonuçları doğuracak şekilde sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilen insanın imanı güçlenir ve gerçek tevhide erer. Erken devir Sünnî kelâmcılarından Ahmed b. İbrâhim el-Kalânisî, Mu'tezile'den Nazzâm, Câhiz, Sümâme b. Eşres, Muammer b. Abbâd, Zâhiriyye'den İbn Hazm, ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar, başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu ve Şîa âlimlerinin büyük bir kısmı bu görüştedir (Hayyât, s. 25; Eş'arî, s. 382; Nesefî, II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 110).

İslâm düşünce tarihinde illiyyetle ilgili olarak ileri sürülen bu üç ana görüşün birincisi âlimlerin çoğunluğu tarafından isabetli bulunmamış ve delilleri zayıf görülmüştür. İleri sürülen naklî deliller illiyyeti inkâr etmek için yeterli değildir. Zira bu konuda sadece müteşâbih âyetler dikkate alınmış, buna karşılık illiyyeti teyit eden âyetler ya göz ardı edilmiş veya ilmî ölçülere sığmayacak şekilde yorumlanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ikinci görüşte her ne kadar varlık ve olayların zâhirî-âdî sebepleri mevcutsa da sebeplerin zorunlu sonuçlar doğurduğu kabul edilmemiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Muhammed Ramazan Abdullah gibi çağdaş yazarlar, kelâmcıların çoğunluğunu sebepleri inkâr etmeyen bir anlayışta göstermekteyse de bu iddiayı kaynaklardan hareketle teyit etmek oldukça zordur. Kelâm âlimlerinin Allah'ın varlığının yanı sıra birliğini, mûcizeleri ve ölümden sonra bedenlerin dirilişini kanıtlamanın ancak maddî varlıklarda etki gücü bulunmadığını benimsemekle mümkün olacağı düşüncesiyle (Fahreddin er-Râzî, VI, 189) illiyyeti reddeden bir tabiat felsefesi geliştirmeleri de kesin delillere dayanmaktan uzaktır. Zira Allah'ın varlığını-birliğini, mûcizeleri (nübüvvet) ve öldükten sonra dirilişi kanıtlamak için illiyyeti reddetmek değil aksine kabul etmek gerekir. Bir bütün halinde incelendiği takdirde naslarda, hem din hem de tabiat alanında illiyyet ilkesinin geçerli olduğuna dikkat çekildiğini görmek mümkündür. Bu husus, Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fâil-i muhtâr olmasıyla da çelişmez. Bir sonucun hem Allah'a hem de Allah'ın yarattığı bir başka sebebe nisbet edilmesinin tevhid inancı açısından hiçbir sakıncası bulunmadığı gibi aynı zamanda naslara da uygun düşer. Bilimin temelini teşkil eden illiyyet ilkesi, varlık ve olaylara rasyonel bir yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır. Bundan dolayı azınlık sayılabilecek bir grup tarafından benimsenen üçüncü görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratıp yönettiğini kabul etmek gaye ve nizam delilinin geçerli olabilmesi için de gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 482; III, 51, 53; Buhârî, "Eymân", 1, "Ḫumus", 7; Nesâî, "Büyûʿ", 29; Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, V, 10-17, 20-21, 92-93; a.mlf., *Kitâbü'l-Ḳıyân* (*Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, II, 146; a.mlf., *el-Meʿâd ve'l-meʿâş* (a.e. içinde), IV, 72-73, 96, 103, 121, 133; Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 25, 37, 41-42, 45-46; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 309, 333, 335, 348, 382, 412-413, 431, 517; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 31, 142, 151, 155-156; Kelâbâzî, *et-Taʿarruf* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Abdülbâkī Sürûr), Kahire 1381/1962, s. 60-61, 107-108, 113, 122, 134; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 213, 215, 224, 554; Bâkıllânî, *Temhîd* (İmâdüddin), s. 59-63; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Maḳālât*, s. 131-133, 134; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, V, 61; VIII, 165; IX, 11-13, 14, 26, 28; XV, 178; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 184-186; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, II, 251; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 33, 35, 50, 51, 416, 431, 587, 588; II, 582-583; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 225-227; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille* (Salamé), II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-ʿAvâṣım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 46-47, 110-112, 120-121; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 75, 99; İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille*, Kahire 1388/1968, s. 114-117; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, VI, 189; VIII, 36; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 283; II, 532; III, 91, 301, 414; V, 97, 342-343, 361-368, 439-446; Molla Fenârî, *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf*, Kahire 1325, I, 15, 248; IV, 123; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn*, II, 277-280; a.mlf., *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 125, 139; III, 416-420, 425-427, 498-499, 517-523; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ümmi'l-berâhîn*, Kahire 1330, s. 40-41; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, I, 58-59, 316; II, 66; IV, 178; VII, 568-569, 576; IX, 389; XI, 210, 232, 237, 238; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 46, 129-131, 231-233, 242, 246; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 67, 410-411; II, 1086-1087; III, 2241-2246, 2250-2251; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 117, 368-369, 472, 476, 482, 495-496; a.mlf., *Menâhicü'l-baḥs ʿinde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 115, 155, 156, 158-162, 165, 339-340; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*, Beyrut 1985, s. 21-22, 25, 40-41, 49, 61, 85-87.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İLLİYYÎN

(العلّيّون)

İyilerin amel defterlerinin bulunduğu yer anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "yükselmek" anlamındaki **ulüv** (**alâ**) kökünden türeyen ve "üst makam, yüksek derece" mânasına gelen **illiyy** kelimesinin çoğuludur (**illiyyûn** > **illiyyîn**). Kur'ân-ı Kerîm'in bir sûresinde geçen illiyyîn iyilerin kitabının bulunduğu yer olarak zikredilir ve bu yer yazıların kaydedildiği, ayrıca Allah'a yakın olan kulların müşahede ettiği şey olarak yorumlanır (el-Mutaffifîn 83/18-21). Bazı dil âlimleri, kelimenin çoğul yapısından hareketle bunun yüce bir mekân ve makamdan ziyade buraya ulaşan kimseleri ifade ettiğini söylemişlerse de (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, "ʿalâ" md.) müfessirler bu görüşe katılmamıştır. Müfessirler illiyyînin yüksek bir mekân olduğunu söylemiş, ancak bunun yeri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre illiyyîn müminlerin ruhlarının bulunduğu yedinci kat gök, diğer

bir rivayete göre ise cennettir (İbn Kesîr, IV, 486-487). Bir kısım müfessirler de onun göğün dördüncü katı, arşın sağ sütunu yahut sidretü'l-müntehâ olabileceğini belirtmişlerdir (Taberî, XXX, 64-66). Bu farklı bilgiler, konu hakkında açık ve kesin bir rivayetin bulunmamasından kaynaklanmıştır. İlliyyînden bahseden bazı hadisler mevcut olmakla birlikte bunlar genel vasfı itibariyle onun yüce bir mekândan ibaret bulunduğunu bildirmekte olup yeri hakkında herhangi bir açıklık getirmemektedir. Bir hadiste, araya faydasız söz veya iş koymadan bir namazdan sonra diğer namazı bekleyip vakti geldiğinde eda eden kimselerin illiyyîne kaydedileceği (*Müsned*, III, 76; V, 264), diğer bir hadiste de gökte yıldızların görüldüğü gibi illiyyîne ulaşan kimselerin aşağıda kalanlar tarafından açık olarak görüleceği, Ebû Bekir ile Ömer'in illiyyînde bulunanlardan olduğu belirtilir (*a.g.e.*, III, 50, 61). Başka bir rivayette ise Allah'ın alçak gönüllü kimseleri illiyyîne, büyüklük taslayanları da en aşağı yere göndereceği bildirilerek illiyyînin en aşağı yerin karşıtı olduğu ifade edilir (*a.g.e.*, III, 76). Esasen iyilerin amel defterlerinin de illiyyînde olduğundan söz eden sûrenin önceki âyetlerinde kötülerin amel defterlerinin siccînde bulunduğu bildirilmektedir (el-Mutaffifîn 83/7).

Sözlükte "darlık, hapis" anlamına gelen **sicn** kelimesinin çoğulu olan **siccîn** müfessirlerce çok dar ve sıkıcı bir zindan, cehennemde bir kuyu, yerin derinliklerinde bir kaya, kâfirlerin amellerinin yazıldığı kitap şeklinde yorumlanmıştır. İlgili âyetleri açıklayan Zemahşerî, illiyyîn ve siccînin iki ilâhî kitap (divan, arşiv) olup illiyyînde meleklerle sâlih kimselerin ve cinlerin, siccînde ise şeytanlarla fâsık insanların ve cinlerin amellerinin yazılı olduğunu kaydeder. İyilerin amellerinin yazıldığı bu defterin illiyyîn diye anılması, hem iyi amellerin insanı ilâhî yüceliklere ulaştırıcı olmasından hem de bu defterlerin yüce bir mevkide bulunmasından dolayıdır. Aynı şekilde kötülerin defterlerinin konacağı yer, hem bunlarda kayıtlı bulunan kötülüklerin insanı cehenneme sürükleyici olması hem de bu defterlerin çok aşağı bir mevkide bulundurulması sebebiyle bu adla anılmıştır (*el-Keşşâf*, IV, 231-232).

Birçok âyette iman ve güzel amellerin nur, küfür ve çirkin davranışların bir tür karanlık olduğuna işaret edildiği dikkate alınırsa (meselâ bk. el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16; İbrâhim 14/1) iman sahiplerinin aydınlıklara ve yüceliklere ulaşacağı, küfre sapanların da karanlıklara mahkûm olacağı açıkça anlaşılır.

Arap dili açısından illiyyîn kelimesinin etimolojisiyle ilgili bir problem bulunmadığı ve ilâhî vahiy gerçeğinin aynı kaynağa dayanması sebebiyle Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes arasındaki bazı örtüşmelerin tabii karşılanması gerektiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla illiyyîn kelimesinin Tevrat'tan alındığı yolundaki yaklaşımı (*EI*[2] [İng.], III, 1133) ön yargılı bir hüküm olarak değerlendirmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ʿalâ" md.; *Müsned*, III, 50, 61, 76; V, 264, 268; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* (Bulak), XXX, 60-66; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 231-232; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, Beyrut, ts. (Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXXI, 91-97; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, Beyrut 1388/1969, IV, 486-487; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 5659-5661; R. Paret, "ʿIlliyyūn", *EI*[2] (İng.), III, 1132-1133.

 İLYAS ÜZÜM

İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM
(علم أحكام النجوم)

Yıldızların insanları ve olayları etkilediği inancına dayanan sözde ilim dalı, astroloji, yıldız falcılığı, müneccimlik.

İlm-i ahkâm-ı nücûmun matematiksel ilimlerden astronomiyle farkı, yıldızların konum ve hareketlerinin bir işaret sistemi oluşturduğuna ve bu sistem sayesinde gelecek, şimdiki durum ve geçmişe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna inanılmasıdır; bu anlamda astroloji astronominin metafiziğidir. Astroloji, İslâm ilimler tasnifi geleneğinde tabii ilimlerden sayılmış ve astronomiyle yakın ilişkisi bulunmakla birlikte ismindeki "ahkâm" terimi sebebiyle ondan ayrıldığı kabul edilmiştir. Fârâbî'nin verdiği bilgiye göre ilm-i nücûm adıyla anılan iki ilim bulunmaktadır. Bunlardan ilm-i ahkâm-ı nücûm yıldızların zaman içinde olmuş ve olacak hadiseler hakkında verdiği işaretlerin (delâlâtü'l-kevâkib) yorumlanmasını amaçlar; ilm-i nücûm-i ta'lîmî adıyla anılan ikincisi ise asıl matematiksel astronomidir. İlm-i ahkâm-ı nücûm rüya tabiri, uğursuz olduğuna inanılan bazı olayları yorumlamak (zecr) ve geçmiş hadiselerden geleceğe dair gizli anlamlar çıkarmak (ırâfe) gibi yöntemlerle gelecekte vuku bulacak hadiselere karşı insanları uyarma sanatından ibarettir (*İḥṣâʾü'l-ʿulûm*, s. 43-44). Yine Fârâbî'nin *en-Nüket fî mâ yaṣıḥḥu ve mâ lâ yasıḥḥu min ʿilmi'n-nücûm* adlı bir eser yazarak astronomiyle astrolojinin arasını ilmî usuller bakımından ayırmak istediği bilinmektedir. Aynı tavır daha sonra İbn Sînâ tarafından da sürdürülmüştür.

İbn Haldûn tencim sanatını iki açıdan değerlendirmektedir. Önce yıldızların dört unsurdan meydana gelen cisimlerdeki değişmeler üzerinde tabii bir tesir icra edip etmediği meselesini ele alır, daha sonra bu tesirlerin tecrübî olarak bilinebileceği iddiasını tartışır. Tecrübî bilginin düzenli bir şekilde tekrarlanan olayların gözlemlenmesiyle kazanılabileceğini öne süren düşünür, yıldızların devrî hareketlerini izlemenin yüzyıllar alacağını, dolayısıyla da bu konuda kesin bilgiye ulaşılamayacağını belirtir. Aynı konuda Batlamyus'un *Tetrabiblos* (*Kitâbü'l-Erbaʿa*) adlı astrolojik eserinden de faydalanan müellif, bir yandan güneş ve ayın unsurlar âlemi üzerindeki gözlenebilir tabii etkilerinden hareket ederek diğer yıldızların "kırân" denilen kavuşumlarıyla (konjonksiyon) tesirlerinin artıp artmadığının anlaşılabileceği iddiasını inandırıcı bulmamakta, bir yandan da güneş ve ayın dünya üzerindeki etkileriyle yıldızların kırânı arasında yapılacak kıyaslamalara dayanmak suretiyle, meydana gelen ve gelecek olan hadiseler hakkında sezgiden kaynaklanan tahminlerde bulunmanın ve hüküm çıkarmanın tecrübî bilgiyle alâkasını sorgulamaktadır. İbn Haldûn'a göre Batlamyus da bu konudaki tahminlerin zandan öteye geçmeyeceğini belirtmiştir; şu halde yıldızların birer etken olarak tesir icra ettiği iddiası aklen mesnetsizdir. Ayrıca bu iddia dinen de bâtıldır; çünkü kâinatta tek fâil Allah'tır ve yıldızların etkisiyle bazı hadiselerin meydana geldiğine inanmak tevhid inancına aykırıdır. Her ne kadar astrolojik tahminlerin tesadüfen doğru çıkması bu ilmin itibarını yükseltmekteyse de müneccimliğin ilmî ve medenî hayat bakımından ne kadar zararlı olduğu âşikârdır (*Muḳaddime*, II, 1255-1260). İbn Haldûn'un özellikle tevhide aykırılık açısından takındığı olumsuz tutum esasen İslâm âlimlerinin çoğunluğunca paylaşılmış bir tavırdır.

Geç devir âlimlerinden Taşköprizâde'nin ilimler tasnifinde ise ilm-i ahkâm-ı nücûmün tabii ilimlerin bir şubesi olduğu belirtilmiştir. Bu konumuyla ilm-i ahkâm-ı nücûm matematiksel ilimlere giren ilm-i hey'etten (astronomi) ayrılmaktadır. Ancak bu durum onun astronominin zîcler ve takvimler ilmi, kırânât ilmi ve melâhim ilmi şeklinde adlandırılan şubeleriyle irti-